

Peter Godzik Altes Gymnasium Flensburg, O l ag
Jahresarbeit 1965
Fach: Latein
Thema: Die Philosophie und das Christentum aus der Sicht Augustins
Fachlehrer: Oberstudienrat Dr. Meißner

Die Philosophie und das Christentum aus der Sicht Augustins

„Fecisti nos ad te
et inquietum est cor nostrum,
donec requiescat in te.“
(Conf. I, 1)

Gliederung

A. Die wahre Philosophie	2
1.) Der Begriff der ευδαιμονία	2
2.) Ciceros Hortensius	2
3.) Erkenntnisstreben	3
4.) Erkenntnis und Handeln	4
5.) Gotteserkenntnis und Liebe zu Gott	5
6.) Selbsterkenntnis als Weg zur Gotteserkenntnis	6
B. Auseinandersetzung mit der Philosophie dieser Welt	7
1.) Ausschluss von Atheismus und Epikureismus	7
2.) Die Stoa	8
3.) Der Neuplatonismus	9
4.) Zusammenfassende Kritik	12
C.) „Ευδαιμονία“ und „frui Deo“ bei Augustin	13

A. Die wahre Philosophie

1.) Der Begriff der *ευδαιμονία*

Die *ευδαιμονία* des Menschen ist Grund und Ziel der philosophischen Spekulation der Antike. Dabei geht es um die Frage, was die *ευδαιμονία* ist und wie sie verwirklicht werden kann. Diese beiden Aspekte, Erkenntnis und Handeln, gehören eng zusammen und machen den wirklich „Weisen“ aus. Allerdings wird die Bedeutung der Erkenntnis einerseits und die des Handelns andererseits in den einzelnen philosophischen Schulen unterschiedlich gewertet. Eines steht fest: Alle Menschen streben dem gleichen Ziel nach, was sie auch immer tun, denken oder wünschen, dem Ziele der *ευδαιμονία*: „Beati certe omnes esse volumus“¹, „quoniam constat, omnium rerum exoptandarum plenitudinem esse felicitatem“². Doch um zu diesem Ziele zu gelangen, um das Ideal der *vita beata* zu verwirklichen, gehen die Menschen viele unterschiedliche Wege.

2.) Ciceros Hortensius

In jungen Jahren glaubte Augustin, sein Glück im Reichtum und Erfolg zu finden.³ Doch bald änderte sich seine Lebenseinstellung. Er selbst sagt dazu in den „Soliloquia“: „Prorsus mihi unus Ciceronis liber facillime persuasit nullo modo appetendas divitias, sed, si provenerint, sapientissime atque cautissime administrandas.“⁴ Dieser „unus Ciceronis liber“ ist der „Hortensius“. Leider ist uns dieses Buch nicht vollständig erhalten, aber durch Augustin wissen wir, dass jene Schrift die Aufmunterung zur Philosophie zum Inhalt hatte.⁵

O. Plasberg hat an Hand der überlieferten Zitate versucht, den Hortensius-Dialog zu rekonstruieren.⁶ Danach kennt Cicero das Begehren des Menschen nach Glück und weiß, dass das menschliche Leben nur in der *ευδαιμονία* seine Sinnerfüllung findet.⁷ Im Hortensius lehrt Cicero, dass die *vita beata* auf dem Besitz der Wahrheitserkenntnis beruht. Wenn wir die Wahrheit suchen, leben wir gut; wenn wir sie gefunden haben und schauen können, dann leben wir glücklich. Die *vita beata* ist also nur in der *vita contemplativa* zu finden.

Ciceros Hortensius beeindruckt Augustin außerordentlich: „... neque mihi locutionem, sed quod loquebatur persuaserat ... Ille vero liber mutavit affectum meum ... et vota ac desideria mea facit alia. Viluit mihi repente omnia vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili ... Amor autem sapientiae nomen Graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae ... Hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et adsequerer et tenerem atque amplexarer fortiter.“⁸

¹ Cicero, Hortensius cap. 23

² De civitate Dei, praef. zu V

³ „Quando desideravi divitias, ideo desideravi, ut dives essem.“ (Soliloquia I, 19)

⁴ Soliloquia I, 17

⁵ „Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius.“ (Conf. III, 4: „Jene Schrift aber hat zum Gegenstand die Aufmunterung zur Philosophie und führt den Titel ‘Hortensius’.“)

⁶ O. Plasberg, De M. Tullii Ciceronis Hortensio dialogo, Göttinger gelehrter Anzeiger, Berlin 1892.

⁷ Diese antike Auffassung ist seit Kant nicht mehr gängig. Ihre Übernahme durch Augustin ist keineswegs selbstverständlich und zeigt deutlich, wie tief Augustin im antiken Denken wurzelt.

⁸ Conf III, 4: „Nicht wie, sondern was es zu mir sprach, hatte es mir angetan ... Jene Schrift ... gab meinem Gemütsleben eine andere Richtung ... und machte, dass mein Wünschen und Sehnen nun auf anderes ging. Es schwand mir mit einem Schlag alle Hoffnung auf Nichtiges, mit ungemeiner Bewegung des Herzens verlangte ich nach dem Unvergänglichen der Weisheit ... ‚Liebe zur Weisheit‘

3.) Erkenntnisstreben

Augustin gewinnt eine ganz neue Lebenseinstellung. Er sieht ein, dass nicht der materielle Erfolg im Leben entscheidend ist, sondern dass es darauf ankommt, ein sittliches Leben zu führen.⁹ Er verzichtet auf den βίος πρακτικός und απολαυστικός und wendet sich dem βίος θεωρητικός zu. Er wird zum Wahrheitssucher, eine feste Wahrheitserkenntnis besitzt er noch nicht; sie will er erst erringen, denn er glaubt, in der Wahrheitserkenntnis ευδαιμονία zu finden. Sein Ziel ist die wahre ευδαιμονία, eigentliches Ziel und Endzweck der Tätigkeit aller Philosophen.¹⁰

Philosophie heißt Liebe zur Weisheit oder Streben nach Weisheit. Was aber ist die Weisheit? Die antiken Philosophen definieren sie als Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen. Augustin hält diese Definition für zu weit gefasst. Er teilt so ein, dass die Wissenschaft von den göttlichen Dingen im eigentlichen Sinne Weisheit, die von den menschlichen Dingen dagegen Wissenschaft im engeren Sinne genannt wird.¹¹

Augustin sucht die Wahrheit, und die Wahrheit im höchsten Sinne ist ihm Gott. Das Endziel der philosophischen Spekulation ist für ihn die Erkenntnis Gottes. „In Deo invenitur et causa substistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi.“¹² „Non est beata vita nisi perfecta cognitio Dei.“¹³ „Philosophorum ipsum nomen si Latine interpretemur, amorem sapientiae profitetur. Porro si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritasque monstravit, verus philosophus est amator Dei.“¹⁴

aber besagt das griechische Wort ‚Philosophie‘, und zu dieser Liebe entflammte mich jene Schrift ... doch hatte ich an jener Aufforderung (sc. Ciceros) allein schon darum meine Freude, weil ihr Wort mich erweckte, begeisterte, befeuerte, nicht für diese oder jene Philosophenschule, sondern für die Weisheit selbst, was sie auch sei, mich zu entscheiden, sie zu erstreben, sie zu erlangen, sie festzuhalten und mit aller Kraft an mein Herz zu schließen.“ Ähnlich auch De beata vita, cap. 4: „Tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me transferre meditarer ...“ und De utilitate credendi, cap. 1: „Veritas ... cuius, ut scis, ab ineunte aulescentia magno amore flagravimus.“

⁹ Der Einfluss Ciceros ist unverkennbar: „Velle enim, quod non deceat, id ipsum miserrimum est: nec tam miserum est, non adipisci, quod velis, quam adipisci velle, quod non oporteat.“ (Hortensius, cap. 26)

¹⁰ „Tam praeclara igitur vitae mortisque fama Socrates reliquit plurimos suae philosophiae sectatores, quorum certatim studium fuit in quaestionem moralium disceptatione versari, ubi agitur de summo bono, quo fieri homo beatus potest.“ (De civ. Dei VIII, 3: „Der hohe Ruhm des Lebens und Sterbens des Sokrates rief sodann eine Menge Nachfolger seiner Philosophie auf den Plan, die sich im Wettstreit auf die Erörterung moralischer Fragen warfen, wobei es sich um das höchste Gut handelte, das den Menschen glücklich machen kann ...“)

„... philosophi ..., qui non videntur laborasse in studiis suis, nisi ut invenirent quomodo vivendum esset accomodata ad beatitudinem capessendam.“ (De civ. Dei XVIII, 41: „Was aber die Philosophen anlangt ..., so haben sie offenbar bei ihren Forschungen ihr Bestreben nur darauf ausgerichtet, ausfindig zu machen, wie man leben muss, um Glückseligkeit zu erlangen.“)

„Quando quidam nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit.“ (De civ. Dei XIX, 1: „Denn nichts andere treibt den Menschen zum Philosophieren als das Verlangen nach Glückseligkeit ...“)

¹¹ „Disputantes de sapientia definierunt eam (sc. philosophiam) dicentes: Sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia. – Verum secundum hanc distinctionem, qua dixit apostolus: Alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae, ista definitio dividenda est, ut rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur, humanarum autem propria scientiae nomen obtineat.“ (De trinitate XIII, 1)

¹² De civitate Dei VIII, 4: „... dass bei Gott die Ursache des Seins, der Grund des Erkennens und die Ordnung des Lebens zu finden ist ...“

¹³ Retractiones I, 2: „Es gibt kein glückliches Leben ohne vollkommene Erkenntnis Gottes“; ähnlich auch De beata vita, cap. 3: „Haec est beata vita pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in veritatem, quo veritate perfruaris, per quid connectaris summo bono.“

¹⁴ De civitate Dei VIII, 1: ... mit den Philosophen ..., deren Name schon, wenn wir ihn ins Lateinische übertragen, Liebe zur Weisheit ausdrückt. Mehr noch, wenn die Weisheit Gott ist, Gott, der alles geschaffen hat, wie göttliche Autorität und Wahrheit selbst lehrte, dann ist der wahre Philosoph auch Liebhaber Gottes.“

Eine Bestätigung seiner These glaubt Augustin bei Platon zu finden: „Nunc satis sit commemorare, Platonem determinasse finem boni esse, secundum virtutem vivere, et ei soli evenire posse qui notitiam Dei habeat et imitationem; nec esse aliam ob causam beatum. Ideoque non dubitat hoc esse philosophari, amare Deum, cuius natura sit incorporealis.“¹⁵

Allerdings ist hier zu bemerken, dass Augustin Platon in seinem Sinne ausnutzt. Er folgt der neuplatonischen Richtung („... Plato, et qui eum bene intellexerunt“¹⁶) und interpretiert diese wieder im christlichen Sinne.

4.) Erkenntnis und Handeln

Aus der platonischen Philosophie übernimmt Augustin die Ansicht, dass zur Verwirklichung der εὐδαιμονία Erkenntnis und Handeln gehören. Zum Dianoetischen muss also das Ethische hinzutreten, nämlich „secundum virtutem vivere“ und „imitatio Dei“.

Es war Sokrates, der die Ethik begründete als die philosophische Antwort auf die Kernfrage der Philosophie, auf die Frage nämlich, was zur vita beata notwendig sei. Damit führte er die Philosophie an ihre eigentliche Aufgabe heran. „Socrates ergo primus universam philosophiam ad corrigendos componendosque mores flexisse memoratur; cum ante illum omnes magis physicis, id est, naturalibus rebus perscrutandis operam maximam impenderent. Non mihi autem videtur posse ad liquidum colligi, utrum Socrates, ut hoc faceret, taedio rerum obscurarum et incertarum ad aliquid apertum et certum reperiendum animum intenderit, quod esset beatae vitae necessarium; propter quam unam omnium philosophorum invigilasse ac laborasse videtur industria: an vero, sicut de illo quidam benevolentius suspicantur, nolebat immundos terrenis cupiditatibus animos se extendere in divina conari. Quando quidem ab eis causas rerum videbat inquiri, quas primas atque summas non nisi in unius veri ac summi Dei voluntate esse credebat: unde non eas putabat nisi mundata mente posse comprehendere; et ideo purgandae bonis moribus vitae censebat instandum, ut deprimentibus libidinibus exoneratus animus naturali vigore in aeterna se attolleret, naturamque incorporei et incommutabilis luminis, ubi causae omnium factarum naturarum stabiliter vivunt, intelligentiae puritate conspiceret.“¹⁷

¹⁵ Ibidem VIII, 8: „Nach Plato ist das höchste Gut nichts anderes als tugendhaftes Leben. Das aber sei nur dem möglich, der Gott kenne und ihn nachahme. Denn nur dann sei er selig. Darum erklärt Plato ohne Zögern, philosophieren heiße Gott lieben, dessen Wesen unkörperlich sei.“

¹⁶ Ibid. VIII, 9: „... Plato selbst und die ihn richtig verstanden ...“

¹⁷ De civ. Dei VIII, 3: „Von Sokrates wird berichtet, dass er als erster der ganzen Philosophie die Richtung auf Besserung und Regelung der Sitten gegeben habe, während seine sämtlichen Vorgänger ihre Mühe vor allem der Erforschung der physischen, das ist der natürlichen Dinge, zuwandten. Wie mir scheint, ist nicht sicher auszumachen, ob Sokrates hierzu veranlasst wurde, weil er, überdrüssig des Dunklen und Ungewissen, sein Streben darauf richtete, etwas Klares und Sicheres ausfindig zu machen ... oder ob er, wie jemand vermutet hat und was noch mehr zu seinen Gunsten sprechen würde, nicht wollte, dass von irdischen Lüsten befleckte Gemüter den Versuch machten, sich zum Göttlichen aufzuschwingen ... So urteilte er, man müsse mit Macht auf Säuberung des Lebens durch gute Sitten dringen, auf dass der von herabziehenden Begierden befreite Geist sich durch seine natürliche Schwungkraft zum Ewigen erhebe und das wesenhaft unkörperliche und unwandelbare Licht, in dem die Ursachen aller geschaffenen Wesen beständig leben, in reinem Erkennen schaue.“

5.) Gotteserkenntnis und Liebe zu Gott

Alle Wissenschaft von den irdischen Dingen, also der Teil der Philosophie, welcher Physik genannt wird, hat nur insofern wahren Wert, als sie uns zur Erkenntnis der göttlichen Dinge verhilft, aber eigentliche Weisheit ist damit noch nicht erreicht. Nach ihr strebt der Mensch nur dann, wenn er sich von der Erkenntnis der sichtbaren Dinge zur Erkenntnis der göttlichen erhebt, von dem empirisch Gegebenen zu seinen Prinzipien, den göttlichen Ideen, zu Gott, dem Urprinzip aller Dinge, aufsteigt.¹⁸ Das eben ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie, dass sie nicht bei dem empirisch Gegebenen stehen bleibt, sondern alles Erkennbare aus einem höchsten Prinzip zu erkennen und zu begreifen sucht.

Das Streben nach Weisheit soll aber nicht bloß ein theoretisches, sondern auch ein praktisches Endziel haben. Nicht allein die Erkenntnis Gottes als des höchsten Prinzips aller Dinge ist entscheidend, sondern wir sollen Gott erkennen, um ihn zu lieben, in Liebe ihn zu genießen und in diesem Genusse unsere Glückseligkeit zu finden: „Quamvis enim non continuo beatus sit, qui eo fruitur quod amat; multi enim amando ea quae amanda non sunt, miseri sunt, et miseriores cum fruuntur: nemo tamen beatus est, qui eo quod amat non fruitur. Nam et ipsi qui res non amandas amant, non se beatos amando putant, sed fruendo. Quisquis ergo fruitur eo quod amat, verumque et summum bonum amat, quis eum beatum nisi miserrimus negat? Ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit.“¹⁹

Das meint auch jenes Wort: „Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“²⁰ Diese Auffassung ist stark vom „Egoismus“ geprägt, der eine Nachwirkung der griechischen Individualethik ist.

Die Erkenntnis der irdischen Dinge und die Liebe zu diesen erscheinen im Vergleich mit der Gotteserkenntnis und der Liebe zu Gott unnötig und unnütz: „Infelix enim homo, qui scit illa omnia, te autem nescit; beatus autem, qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est, si cognoscens te sicut te glorificet et gratias agat et non evanescat in cogitationibus suis. Sicut enim melior, qui novit possidere arborem et de usu eius tibi gratias agit, quamvis nesciat vel quot cubitis alta sit vel quanta latitudine diffusa, quam ille, qui eam metitur et omnes ramos eius numerat et neque possidet eam neque creatorem eius novit aut diligit, sic fidelis homo, cuius totus mundus divitiarum est et quasi nihil habens omnino possidet inhaerendo tibi, cui serviunt omnia, quamvis nec saltem septentrionum gyros noverit, dubitare stultum est, quin utique melior sit quam mensor caeli et numerator siderum et pensor elementorum et neglegens tui, qui omnia in mesura et numero et pondere disposuisti.“²¹

¹⁸ De ordine II, 16

¹⁹ De civ. Dei VIII,8

²⁰ Confessiones I, 1: „Zu Dir hin hast Du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis dass es Ruhe findet in Dir.“

²¹ Conf. V, 4: „Unselig doch der Mensch, der all das weiß, aber Dich nicht kennt; glücklich aber, wer Dich kennt, wenn er auch von all dem nichts weiß. Wer aber Dich kennt und zugleich all das weiß, ist glückseliger nicht ob solchen Wissens, sondern allein durch das Verhältnis zu Dir ist er selig, wenn er, Dich erkennend, Dich auch als den, der Du bist, verherrlicht und Dir Dank sagt und nicht ‚nichtig wird in seinen Gedanken‘. Denn so wie einer, der sich im Besitz eines Baumes weiß und für den Nutzen, den er hat, Dir Dank sagt, auch ohne zu wissen, wie viel Ellen der hoch ist, wie weit er in die Breite geht, besser dran ist als einer, der ihn ausmisst und genau die Zahl seiner Äste kennt, ihn aber nicht besitzt noch seinen Schöpfer kennt und liebt, so ist – es wäre Torheit, daran zu zweifeln – ein gläubiger Mensch, dem doch die ganze reiche Welt gehört, weil er ‚nichts habend alles besitzt‘, indem er Dir anhängt, dem alles dient, jedenfalls, auch wenn er nicht einmal vom Sternbild des Wagens und sei-

6.) Selbsterkenntnis als Weg zur Gotteserkenntnis

Für Augustin ist die Gotteserkenntnis das Endziel der philosophischen Forschung, die Frage nach dem Dasein und Wesen Gottes das Hauptproblem der Philosophie. Der rechte Weg aber, der zu dieser Erkenntnis und zur Lösung dieses Hauptproblems führt, ist die Selbsterkenntnis. Augustins Mahnung, im Innern der geistigen Seele die Wahrheit zu suchen, knüpft zwar an die antike Vorstellung des „γνωθι σεαυτόν“ an, ist aber doch ganz spezifisch geprägt: „Prius sibi ipse homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad Deum.“²² „Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum.“²³

Die Wahrheit im Innern des Geistes suchen, das heißt: den Verstand als Führer zur Erkenntnis Gottes gebrauchen, wozu allerdings nur ein kleiner Teil der Menschen imstande ist, weil es jeden schwer ankommt, aus der Veräußerung in die Geschäfte der Sinne in sich selbst zurückzukehren.²⁴ Zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen diejenigen in keiner Weise, welche sie draußen suchen:²⁵ „Philosophiae duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo. Prima efficit, ut nosmetipsos noverimus, altera ut originem nostram. Illa nobis dulcior, ista charior: illa nos dignos beata vita, beatos haec facit. Prima est illa discentibus, ista iam doctis. Hic est ordo studiorum sapientiae, per quem fit quisque idoneus ad intelligendum ordinem rerum, id est, ad dignoscendos duos mundos (sc. intelligibilem et sensibilem) et ipsum parentem universitatis.“²⁶

Von der körperlichen Außenwelt soll das philosophische Denken in die innerste Welt des menschlichen Geistes eindringen, um von dort aus Gott zu erkennen und aus Gott, dem wahren Urgrund aller Dinge, das Dasein, die Beschaffenheit und Ordnung des Sichtbaren zu begreifen.

Diesen Weg zu gehen, war Augustin immer bemüht: „Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.“²⁷ „Deus semper idem, noverim me, noverim te!“²⁸

nem Umlauf weiß, besser dran ist als der Himmelsmesser und der Sternenzähler und der Elementewäger, wenn er doch mit Dir nicht rechnet, der Du ‚alles nach Maß und Zahl und Gewicht geordnet hast‘.“

²² Retractationes I, 8

²³ De vera religione, cap. 39

²⁴ De ordine II, 11

²⁵ De vera religione, cap. 49 und Epistula 115 ad Nebrid.

²⁶ De ordine II, 18

²⁷ Soliloquia I, 2

²⁸ Soliloquia II, 1

B. Auseinandersetzung mit der Philosophie dieser Welt

1.) Ausschluss von Atheismus und Epikureismus

Augustins Auffassung, was wahre Philosophie sei, bedingt eine Auseinandersetzung mit den philosophischen Schulen seiner Zeit. Er beurteilt sie in seinem Buch „De civitate Dei“: „Neque enim hoc opere omnia omnium philosophorum vanas opiniones refutare suscepi, sed eas tantum quae ad theologiam pertinent, quo verbo Graeco significari intelligimus de divinitate rationem sive sermonem: nec eas omnium, sed eorum tantum, qui cum et esse divinitatem et humana curare consentiant, non tamen sufficere unius incommutabilis Dei cultum ad vitam adipiscendam etiam post mortem, beatam, sed multos ab illo sane uno conditos atque institutos, ob eam causam colendos putant. Hi iam etiam Varronis opinionem veritatis propinquitate transcendunt. Si quidem ille totam theologiam naturalem usque ad mundum istum vel eius animam extendere potuit: isti vero supra omnem animae naturam confitentur Deum, qui non solum mundum istum visibilem, qui saepe coeli et terrae nomine nuncupatur, sed omnem etiam omnino animam fecerit; et qui rationalem et intellectualem, cuius generis anima humana est, participatione sui luminis incommutabilis et incorporei beatam facti. Hos philosophos Platonicos appellatos, a Platone doctore vocabulo, derivato, nullus qui haec vel tenuiter audivit, ignorat.“²⁹

Aus diesem Zitat wird deutlich, dass Augustin sich nicht dem Atheismus, sondern dem Polytheismus und vor allem dem Monotheismus der Spätantike gegenübergestellt sieht. Mit denen, die leugnen, dass eine göttliche Macht überhaupt ist, will er sich gar nicht erst aufhalten. Er schließt auch alle die von der Auseinandersetzung aus, die wie die Epikureer von der göttlichen Macht behaupten, sie kümmern sich nicht um die menschlichen Dinge.³⁰

Für uns ist es einigermaßen unverständlich, dass Augustin diese zwei Weltanschauungen so ohne weiteres abtat. Wir müssen allerdings berücksichtigen, dass der Atheismus am äußersten Rande des antiken Denkens stand und eine weit geringere Rolle spielte als heute. Den Epikureismus hat Augustin sicher als eine Art Atheismus verstanden. Der Epikureismus leugnet zwar nicht die Existenz Gottes, aber dessen Aktualität³¹, und behauptet, dass alles dem Zufall unterworfen sei.

Dass Augustin sich mit einem so bedeutenden Philosophen wie Aristoteles überhaupt nicht auseinandersetzte, ist wohl aus der Tatsache zu erklären, dass er zeit seines Lebens eine Abneigung gegen die griechische Sprache empfand. Übersetzungen der aristotelischen Werke waren damals nur spärlich und schlecht.

²⁹ De civitate Dei VIII, 1: „Ich habe mir nicht vorgenommen, in diesem Werke alle eiteln Meinungen aller Philosophen zu widerlegen, sondern nur die, welche sich auf die Theologie beziehen, ein griechisches Wort, unter dem wir das vernünftige Denken oder Reden von der Gottheit zu verstehen haben, und auch nicht etwa die hierher gehörigen Meinungen aller Philosophen, sondern nur derer, die zwar mit uns darin übereinstimmen, dass es eine Gottheit gibt, die sich um uns Menschen kümmert, aber der Ansicht sind, es genüge nicht die Verehrung des einen unwandelbaren Gottes, um das selige Leben auch nach dem Tode zu erlangen, sondern man müsse zu diesem Zwecke viele Götter anrufen, die allerdings von jenem Einen geschaffen und eingesetzt seien. Diese kommen der Wahrheit noch näher als Varro. Denn dessen ganze natürliche Theologie lief schließlich nur auf die Welt oder die Weltseele hinaus; sie aber bekennen sich zu einem Gott, der alles Seelenwesen überragt ... Diese nach ihrem Lehrmeister Plato Platoniker genannten Philosophen kennt jeder, der nur ein wenig von diesen Dingen Bescheid weiß ...“

³⁰ „Non eos suscepimus refellendos, qui vel ullam esse vim divinam negant, vel humana non curare contendunt.“ (De civ. Dei X, 18)

³¹ Vergleiche Zephanja 1,12

Augustin setzt sich also mit denjenigen Schulen der hellenistischen Philosophie auseinander, denen sich das Christentum von Anfang an gegenübersteht: mit der Stoa und dem Neuplatonismus.

2.) Die Stoa

Auf stoisches Lehrgut stößt Augustin vor allem bei Varro, dem Hofbibliothekar Caesars. Er gilt als der universale römische Gelehrte, als Repräsentant der national-römischen Bildung überhaupt. In „De civitate Dei“ greift Augustin immer wieder Varros Meinung an. „Dicit ergo idem Varro adhuc de naturali theologia prae loquens, deum se arbitrari esse animam mundi, quem Graeci vocant κόσμον, et hunc ipsum mundum esse deum: sed sicut hominem sapientem, cum sit ex corpore et animo, tamen ab animo dici sapientem; ita mundum deum dici ab animo, cum sit ex animo et corpore. Hic videtur quoquo modo confiteri unum Deum; sed ut plures etiam introducat, adiungit mundum dividi in duas partes, coelum et terram; et coelum bifariam, in aethera et aera; terram vero in aquam et humum: e quibus summum esse aethera, secundum aera, tertiam aquam, infimam terram: quam omnes quattuor partes animarum esse plenas, in aethere et aere immortalium, in aqua et terra mortalium; ab summo autem circuitu coeli ad circulum lunae aethereas animas esse astra ac stellas, eos coelestes deos non modo intelligi esse, sed etiam videri: inter lunae vero gyrum et nimborum ac ventorum cacumina aereas esse animas, sed eas animo, non oculis videri; et vocari heroas, et lares, et genios.“³²

Augustin verurteilt Varros natürliche Theologie, die ja in der Verehrung der geschaffenen Natur befangen bleibt, statt auf den Schöpfer zu verweisen: „Quid igitur valet, quod vir doctissimus et acutissimus Varro velut subtili disputatione hos omnes deos in coelum et terram redigere ac referre conatur? Non potest: fluunt de manibus, resiliunt, labuntur et decidunt ... Sentio quantam molestiam tale ac tantum patiatur ingenium. Ducitur enim quadam ratione verisimili, coelum esse quod faciat, terram quae patitur; et ideo illi masculinam vim tribuit, huic feminam: et non attendit eum potius esse qui haec facit, qui utrumque facit.“³³ Diese Absage an die Religion des κόσμος gilt nicht nur Varro, sie trifft die stoische Philosophie überhaupt.

³² De civitate Dei VII, 6: „Varro erklärt also, und zwar schon in seinem Vorwort, wo er von der natürlichen Theologie spricht, seiner Meinung nach sei Gott die Seele der Welt, die die Griechen Kosmos nennen, und diese Welt selber sei Gott. Aber wie der vernünftige Mensch, obschon aus Leib und Seele bestehend, doch nur im Hinblick auf die Seele vernünftig genannt werde, nenne man die Welt, obschon sie ebenfalls aus Seele und Leib bestehe, im Hinblick auf ihre Seele Gott. Hier scheint er sich immerhin zu einem einzigen Gott zu bekennen. Doch um nun auch von mehreren reden zu können, fügt er hinzu, die Welt zerfalle in zwei Teile, Himmel und Erde, und auch der Himmel sei zwiefältig, denn man unterscheide Äther und Luft, und was die Erde anlangt, Wasser und Festland. Von diesen sei der Äther das oberste, an zweiter Stelle stehe die Luft, an dritter das Wasser, zuunterst die Erde. Alle vier Teile seien voller Seelen, Äther und Luft voll unsterblicher, Wasser und Erde voll sterblicher Seelen. Im Zwischenraum zwischen dem höchsten Umkreis des Himmels und dem Kreis des Mondes sei die Behausung der ätherischen Seelen, der Sternbilder und Sterne, und diese himmlischen Götter könne man nicht nur mit Geistesaugen, sondern auch mit leiblichen Augen schauen. Zwischen der Bahn des Mondes aber und den höchsten Schichten der Wolken und Winde seien die Luftseelen daheim, die man jedoch nur geistig, nicht leiblich erblicke und Heroen, Laren und Genien nenne ...“

³³ De civ. Dei VII, 28: „Was erreicht Varro, der hochgelehrte, scharfsinnige Mann, damit, dass er in seinen spitzfindigen Erörterungen alle diese Götter auf Himmel und Erde zurückzuführen sucht? Es gelingt ihm nicht, sie entgleiten seinen Händen und entspringen, wanken und fallen hin ... Ich kann mitfühlen, in welche Verlegenheit solch ein gescheiter und bedeutender Kopf geraten musste. Eine Art Wahrscheinlichkeitsschluss führt ihn nämlich zur Annahme, der Himmel sei das tätige, die Erde das leidende Prinzip, und so teilt er jenem die männliche, dieser die weibliche Rolle zu, beachtet aber nicht, dass vielmehr *der* hier tätig ist, der Himmel und Erde geschaffen hat.“ Ähnlich auch De civ. Dei VIII, 10: „Homo Christianus cavet eos tamen, qui secundum elementa huius mundi philosophantur, non secundum Deum, a quo ipse factus est mundus.“ („Ein Christ nun ... hütet sich vor denen, die

Der Begriff der Weltseele ist aus Platons „Timaios“ in die mittlere – platonisierende – Stoa gelangt. Ihr geistiger Repräsentant ist Poseidonios. Dass Augustin nicht ihn angreift, dürfte wieder auf seine Abneigung gegen die griechische Sprache zurückzuführen sein. Obwohl es verständlich ist, dass er sich an einen römischen Stoiker hält, bleibt dennoch der Vorwurf bestehen, dass er es sich mit Varro als Gegner allzu leicht macht.

3.) *Der Neuplatonismus*

Der entscheidende Schritt, den die Philosophie zu tun hat, ist der Schritt über den Kosmos des Sichtbaren hinaus zu einem unsichtbaren, unkörperlichen höchsten Seienden. Dieser Schritt ist nur Platon und den Platonikern gelungen. Augustin sieht nur zwei Möglichkeiten, dieses Erstaunliche zu begreifen: Entweder hat Platon doch, wenn nicht durch Jeremias, dann durch andere, auf seiner Orientreise das Alte Testament kennengelernt³⁴, oder er hat nach der von Paulus im Römerbrief beschriebenen Weise den Schöpfer aus der Schöpfung erkannt³⁵.

Als die vornehmsten Platoniker nennt Augustin: Plotin, Jamblichus, Porphyrius und Apuleius Afer³⁶. Obwohl der historische Abstand des Neuplatonismus von Platon beträchtlich ist, sieht Augustin ihr Verhältnis untereinander so: „... Plato, et qui eum bene intellexerunt“³⁷. Diese Philosophen also, deren Ruf und Ruhm mit Recht alle übrigen in den Schatten stellt, wie Augustin sagt, sahen ein, dass Gott unkörperlich und unwandelbar ist und dass er, der selbst ungeschaffen ist, der Grund alles Geschaffenen ist.³⁸ „Quicumque igitur philosophi de Deo summo et vero iste senserunt, quod et rerum creaturarum sit effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum; quod ab illo nobis sit et principium naturae, et veritas doctrinae, et felicitas vitae; ... qui hoc viderint et docuerint, eos omnes ceteris anteposimus, eosque nobis propinquiores fatemur.“³⁹ Denn sie haben in der Physik, Logik und Ethik die Wahrheit gefunden.⁴⁰

Noch höher als Platon und auch als Plotin stellt Augustinus den Porphyrius. In diesem Platoniker sieht er den größten Philosophen der Heiden. Porphyrius hat nicht allein in einzelnen Lehrstücken, wie z.B. hinsichtlich der Seelenwanderung, Platon verbessert, er hat sogar die Trinitätslehre in schattenhaften Ansätzen entworfen.⁴¹ Von ihm und den anderen Platonikern kann Augustin mit Recht sagen: „... nobiscum multa sentiunt“⁴².

beim Philosophieren nur nach den Elementen dieser Welt fragen und nicht nach Gott, der die Welt geschaffen hat.“) Vergleiche dazu Kolosser 2,8: „Sehet zu, dass euch niemand einfange durch Philosophie und leeren Trug, gegründet auf der Menschen Lehre und auf die Elemente der Welt und nicht auf Christus.“

³⁴ De civ. Dei VIII, 11

³⁵ Ibid. XI, 21. Vergleiche dazu Römer 1,20: „Denn Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird ersehen seit der Schöpfung der Welt und wahrgenommen an seinen Werken, so dass sie keine Entschuldigung haben.“

³⁶ De civ. Dei VIII, 12

³⁷ Ibid. VIII, 9: „... Plato selbst und die ihn richtig verstanden ...“

³⁸ Ibid. VIII, 6

³⁹ Ibid. VIII, 9: „Alle Philosophen, die vom höchsten und wahren Gott urteilten, dass er der Schöpfer der Welt, Licht der Erkenntnis und Ziel alles Handelns sei, dass wir bei ihm den Ursprung der Natur, die Wahrheit der Lehre sowie das Glück des Lebens zu suchen haben, ... die das erkannt und gelehrt haben: ihnen allen geben wir vor den übrigen den Vorzug und gestehen, dass sie uns näher gekommen sind.“

⁴⁰ Ibid. VIII, 6 (Physik); VIII, 7 (Logik); VIII, 8 (Ethik)

⁴¹ De civ. Dei X, 29-30

⁴² Ibid. I, 36

Aber gerade die Platoniker sind genauso wie die anderen Philosophen der *superbia* verfallen. „... qui se Platonicos vocari vel esse gloriantur, cuius *superbia* nominis erubescunt Christiani, ne commune illia cum vulgo vocabulum, vilem faciat palliatorum, tanto magis inflatam, quanto magis exiguam paucitatem.“⁴³ Sie gehören eben auch zu den „*docti huius saeculi*“⁴⁴, denen Augustin misstraut und „*contra quorum calumnias defendimus civitatem Dei*“⁴⁵. Augustin äußert sich mehrfach abfällig über sie: „*tortuosissimae concertationes et disputationes philosophorum*“⁴⁶; „*philosophorum subtilia et acuta loquacitas*“⁴⁷; „*philosophi, qui studium sapientiae in saeculi huius vanitate professi sunt*“⁴⁸; „*sed philosophia, id est amor sapientiae, non est in omnibus, qui hoc nomine gloriantur (neque enim continuo verae sapientiae sunt amatores, quicumque appellantur philosophi)*“⁴⁹; „*et illos quidem philosophos in impia civitate, qui deos sibi amicos esse dixerunt, in daemones malignos incidisse certissimum est*“⁵⁰.

Eine Folge des Dünkels der Philosophen sind die endlosen *dissensiones*. Augustin fragt: „*Cur dissenserunt et a magistris discipuli, et inter se condiscipuli, nisi quia ut homines humanis sensibus et humanis ratiocinationibus ista quaesierunt? Ubi quamvis esse potuerit et studium gloriandi, quo quisque alio sapientior et acutior videri cupit, nec sententiae quodam modo addictus alienas, sed sui dogmatis et opinionis inventor: tamen ut nonnullos vel etiam plurimos eorum fuisse concedam, quos a suis doctoribus vel discendi sociis amor veritatis abruperit, ut pro ea certarent, quam veritatem putarent, sive illa esset, sive non esset; quid agit, aut quo vel qua, ut beatitudinem perveniat, humana se porrigit infelicitas, si divina von ducit auctoritas?*“⁵¹

Ihre *superbia* hinderte die Philosophen daran, sich unter die göttliche Autorität zu stellen. Obwohl Porphyrius es für gewiss erklärte, „*in hac vita hominem nullo modo ad perfectionem sapientiae pervenire, secundum intellectum tamen viventibus omne quod deest, providentia Dei et gratia, post hanc vitam posse compleri*“⁵², scheute er sich, demütig Jesum Christum anzunehmen: „*Sed incarnationem incommutabilis Filii Dei, qua salvamur, ut ad illa quae credimus, vel ex quantulacumque parte intelli-*

⁴³ Ibid. XIII, 16: „... die sich rühmen, Platoniker zu heißen und zu sein, und im Schmucke dieses stolzen Namens sich schämen, Christen zu sein, das sie als Träger des Philosophenmantels, deren Aufgeblasenheit um so größer ist, je geringer ihre Zahl, sich gemein zu machen fürchten, wenn sie den Christennamen mit der Menge teilen ...“

⁴⁴ Ibid. XXII, 22

⁴⁵ Ibid. XIII, 16: „... gegen deren Schmähungen wir den Staat Gottes (das ist seine Kirche) verteidigen.“

⁴⁶ Ibid. V, 9

⁴⁷ Ibid. XVIII, 25

⁴⁸ Ibid. XIX, 1

⁴⁹ Ibid. VIII, 1

⁵⁰ Ibid. XIX, 9

⁵¹ De civ. Dei XVIII, 41: „Aber warum diese Abweichungen der Schüler von den Lehrern und der Mitschüler voneinander? Weil sie nur auf Menschenweise mit menschlichen Sinnen und Vernunftschlüssen sich abmühten. Dabei mag auch das Verlangen nach Ruhm beteiligt sein, das jeden treibt, weiser und scharfsinniger erscheinen zu wollen als die anderen und nicht Nachbeter einer fremden, sondern Erfinder einer eigenen Lehre und Meinung zu sein. Doch wenn ich auch zugeben möchte, dass es Wahrheitsliebe war, die manche, vielleicht die meisten von ihnen veranlasste, sich von ihren Lehrern und Studiengefährten loszusagen, um für das zu streiten, was sie mit Recht oder Unrecht für wahr hielten – was fängt sie nur an, oder wohin und auf welchen Wegen läuft sie, die menschliche Armseeligkeit, um die Glückseligkeit zu erlangen, wenn göttliche Autorität sie nicht leitet?“

⁵² Ibid. X, 29: „... dass der Mensch während dieses Lebens niemals zur Vollendung der Weisheit gelangen werde, dass aber denen, die ihrer Einsicht gemäß leben, alles Fehlende durch die Vorsehung und Gnade Gottes nach diesem Leben ergänzt werden könne.“

gimus, venire possimus, non vultis agnoscere.”⁵³ Augustin sagt zu Porphyrius: “Si sapientiam vere ac fideliter amasses, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam cognovisses, nec ab eius saluberrima humilitate tumore inflatus vanae scientiae resiluisses.”⁵⁴ “Et quia naturaliter indidit nobis, ut beati immortalesque esse cupiamus, manens beatus, suscipiensque mortalem, ut nobis tribueret quod amamus, perpetiando docuit contemnere quod timemus. Sed huic veritati ut possetis aquiescere, humilitate opus erat, quae cervici vestras difficilium persuaderi potest.”⁵⁵

Die Platoniker befreien sich zwar von der Anbetung der Geschöpfe, aber bei ihnen bleibt noch der Hochmut, mit dem sie sich gegen die Offenbarung sträuben. Auch ihr Eingehen auf den Dämonenkult ist nur aus hochmütiger Fahrlässigkeit zu verstehen. „Difficile quippe fuit tanto philosopho (sc. Porphyrio) cunctam diabolicam societatem vel nosse, vel fidenter arguere, quam quaelibet anicula Christiana nec esse nosse cuntator, et liberrime detestatur.”⁵⁶

Durch die platonische Philosophie gelangte Augustin, wie er selbst sagt, wohl zu der Erkenntnis des unsichtbaren Gottes, aber nicht zum wirklichen Genusse Gottes als des höchsten Gutes, zu dem Genusse, in dem ja die von der Philosophie angestrebte Glückseligkeit besteht.⁵⁷ Dieser Genuss ist eben bedingt durch die Liebe zu Gott, die in der Frömmigkeit, der Gottseligkeit, der Religion wurzelt.

Wissenschaft nützt daher nur, wenn Liebe dabei ist, jene Liebe, die da aufbaut auf dem Grunde der Demut, welcher Jesus Christus ist.⁵⁸ Sie nützt nur, wenn der Mensch sein Herz verdemütigt und der Liebe öffnet, dem Stolze aber verschließt. Die humilitas des Glaubens steht gegen die Weisheit dieser Welt.

⁵³ Ibid. X, 29: „Aber die Fleischwerdung des unwandelbaren Gottessohnes, die uns erlöst, so dass wir zu dem, woran wir glauben, und das wir, wenn auch noch so unvollkommen, erkennen, hingelangen können, wollt ihr nicht zugeben.“

⁵⁴ Ibid. X, 28: „Liebst du Tugend und Weisheit wirklich und aufrichtig, hättest du Christus, der ‚göttliche Kraft und göttliche Weisheit‘ ist, erkannt und wärest nicht, aufgeblasen vom Dünkel eitler Gelehrsamkeit, vor seiner heilbringenden Niedrigkeit zurückgewichen ...“

⁵⁵ Ibid. X, 29: „Nachdem er (sc. Christus) uns einmal das natürliche Begehren nach Glückseligkeit und Unsterblichkeit eingepflanzt, hat er uns, in seiner Seligkeit verharrend und unsere Sterblichkeit annehmend, durch sein Leiden verachten gelehrt, wonach wir liebend verlangen. Doch um dieser Wahrheit von Herzen zustimmen zu können, war Demut nötig, die euer stolzer Nacken sich ungern gefallen lassen will.“

⁵⁶ De civitate Dei X, 11: „Offenbar fiel es dem großen Philosophen schwer, dieses ganze Teufelspack klar ins Auge zu fassen und dreist an den Pranger zu stellen, während doch kein christliches Weiblein an seiner Existenz zweifelt und sich scheut, es zu verwünschen.“

⁵⁷ Confessiones VII, 20

⁵⁸ „Ubi erat illa aedificans caritatis a fundamento humilitatis, quod est Christus Jesus.“ (Conf. VII, 20: „Wo blieb denn auch die Liebe, jene, die da aufbaut aus dem Grunde der Demut, welcher Christus Jesus ist?“

4.) Zusammenfassende Kritik

Augustin sieht die Philosophen nach der Wahrheit unterwegs: „Itaque videtis utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam, in qua manendum est, sed viam, qua eundum est, non videtis.“⁵⁹ Diesen Weg hat uns Jesus Christus gewiesen im Glauben an seine Offenbarung. Er, der menschengewordene λόγος, ist dieser Weg selbst. Christus ist „via“ und „mediator“ zwischen Gott und den Menschen.

Die Philosophie weiß nichts von der Gnade und Liebe Gottes durch seinen Sohn Jesus Christum. „Hoc illae litterae (sc. Philosophorum) non habent. Non habent illae paginae vultum pietatis illius.“⁶⁰ Deshalb hat die Philosophie für sich nicht die Kraft, den Menschen zum wahren Genuss Gottes zu führen. Diesen Genuss und die darauf beruhende Glückseligkeit finden wir erst im lebendigen Glauben an Christum.⁶¹

Soweit der göttliche λόγος durch sein Licht und seine Gnade den Menschen zu Hilfe kam, vermochten sie die Wahrheit zu finden. „Quantum autem humanitus impediti sunt, erraverunt, maxime cum eorum superbiae iuste providentia divina resisterat, ut viam pietatis ab humilitate in superna surgentem etiam istorum comparatione monstraret.“⁶²

Die Philosophie soll ihre eigene Unzulänglichkeit eingestehen: „Sed ne ipso studio cognitionis propter humanae mentis infirmitatem in pestem alicuius erroris incurrat (sc. philosophus), opus habet magisterio divino, cui certus obtemperet, et adiutorio, ut liber obtemperet.“⁶³ „Divinae auctoritati humana cedat infirmitas.“⁶⁴ Nur im demütigen Glauben an die Offenbarung, an die Fleischwerdung Jesu Christi, und im festen Vertrauen auf die gratia Dei, die den Weg des Glaubens baut und gehen hilft, können wir die Glückseligkeit finden.

⁵⁹ De civ. Dei X, 29: „So seht ihr irgendwie, wenn auch nur von fern, wenn auch nur verschleierte Blicke, das Vaterland, wo man weilen soll, aber den Weg, den man wandeln soll, geht ihr nicht.“ Dort auch: „Videtis tamen qualitercumque et quasi per quaedam tenuis imaginationis umbracula, quo nitendum sit.“ („So seht ihr ... wenigstens einigermaßen und durch den Nebel unzulänglicher Einbildung hindurch das zu erstrebende Ziel.“)

⁶⁰ Confessionis VII, 21

⁶¹ Epistula 222 ad Consentium: „Nam quidam etiam minimi, et tamen in via fidei perseverantissime gradientes, ad illam beatissimam contemplationem perveniunt, quidam vero, quid sit natura invisibilis, incommutabilis, incorporea, utcumque iam scientes, et viam, quae ducit ad tantae beatitudinis mansionem, quoniam stulta illis videtur, quod est Christus crucifixus, tenere recusantes, ad quietis ipsius penetrabile, cuius iam luce mens eorum velut in longinqua radiante perstringitur, pervenire non possunt.“

De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum: „Christianam fidem, quae ad summum apicem sapientiae veritatisque perducit, qua perfrui nihil est aliud nisi beate vivere. (cap. 18)

Enchiridion ad Laurentium, cap. 5: „Cum autem initio fidei quae per dilectionem operatur, imbuta mens fuerit, tendit bene vivendo etiam ad speciem pervenire, ubi est sanctis et perfectis cordibus nota ineffabilis pulchritudo, cuius plena visio est summa felicitas. Hoc est minimum quod requiris, quid primum, quid ultimum teneatur: inchoari fide, perfici specie.“

⁶² De civ. Dei II, 7

⁶³ Ibid. XIX, 14: „Doch damit er nicht gerade durch sein Erkenntnisstreben infolge der Schwäche des menschlichen Geistes verderblichen Irrtümern verfällt, bedarf er der göttlichen Unterweisung, der er in Sicherheit gehorcht, und der göttlichen Unterstützung, um in Freiheit zu gehorchen.“

⁶⁴ Ibid. X, 31

C.) „Ευδαιμονία“ und „frui Deo“ bei Augustin

Augustin zeigt einen ganz neuen Weg der Verwirklichung der ευδαιμονία. Zunächst stellt er das eigene Ich in Frage. Forschend, zweifelnd und fragend gelangt er an die Wurzel seiner eigenen Existenz und beginnt von dort aus, sich selbst zu erkennen. Diese Selbsterkenntnis bringt ihn zur Erkenntnis Gottes. Indem er nämlich seine eigene Seele begreift und versteht, versteht und begreift er plötzlich Gott, der diese Seele geschaffen hat. Das Geschöpf erkennt seinen Schöpfer.

Aber die Erkenntnis Gottes allein macht Augustin nicht ευδαίμων. Ihm genügt nicht die Befriedigung des Intellekts, nicht die bloße Feststellung der Existenz Gottes. Sein Gefühl, sein Herz verlangt mit aller Macht, Gott zu lieben für die Gnade der Schöpfung und Erlösung. Diese Liebe zu Gott wird zum „frui Deo cum gaudio vel delectatione“. Im Genusse Gottes erreicht der Mensch den höchsten Grad der ευδαιμονία, der im diesseitigen Leben möglich ist.

Dieser Eudämonismus ist stark individualistisch geprägt und scheint zunächst in einer gewissen Distanz zum christlichen Grundgedanken der Nächstenliebe zu stehen. Aber sobald der Mensch Gott wirklich von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt liebt, wird er Gott auch danken und verherrlichen. Er wird dann bereit sein, Gottes Geboten zu gehorchen, den Nächsten zu lieben, ihm zu helfen und zu dienen. Er wird das Gebot der Nächstenliebe freudig befolgen, weil er weiß, dass er alles das, was er dem Niedrigsten unter den Menschen tut, Gott tut.

Augustin betont stark den Standpunkt seiner individuellen Frömmigkeit, den er aus der antiken Individualethik entlehnt. Er folgt der antiken Idealvorstellung vom Weisen, indem er die Verwirklichung der Individualethik als Voraussetzung zur Sozialethik ansieht. Der oberste sittliche Wert, die δικαιοσύνη, ist nur erreichbar, wenn man das eigene Ich erkennt, versteht und zügelt. Nur wenn man den Pflichten gegen das eigene Ich nachkommt, kann man Pflichten gegen die Gemeinschaft übernehmen. Aus dieser Sicht lohnt sich ein Überdenken des Begriffes der christlichen Nächstenliebe.

Nächstenliebe, wenn sie richtig verstanden wird, geschieht nicht, um sich bei Gott verdient zu machen und daraus einen Anspruch zu erheben. Sie kann auch den, der sie tut, nicht immer glücklich machen. Dazu ist sie zu schwer und zu schwierig für den Menschen. Nächstenliebe geschieht nur aus einem freudigen und glücklichen Herzen, das Gott erkannt hat. Christliche Ethik und christliches Handeln ist die Konsequenz aus der Erkenntnis Gottes, auf der die Liebe zu Gott und der Genuss Gott beruhen. „Ecce pietas est sapientia.“⁶⁵

⁶⁵ Conf. V, 5: „Siehe, fromm sein ist weise sei.“

Benutzte Werke

A. Werke Augustins im Urtext:

Confessiones, Erweiterte Auswahl aus den ersten zehn Büchern von P. Josef Fischer, in Aschendorffs Sammlung lateinischer und griechischer Klassiker, Münster/ Westfalen 1963

De civitate Dei, Libri XXII, Lipsiae, Sumtibus et typis Caroli Tauchnitii, 1825

B. Übersetzungen :

Joseph Bernhart, Übersetzung der Bekenntnisse von Augustin mit Nachwort und Anmerkungen von Hans Urs von Balthasar, in der Fischer Bücherei (Band 103), Frankfurt am Main und Hamburg 1964

Wilhelm Thimme, Übersetzung der Gottesherrschaft von Augustin, herausgegeben und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar, in der Fischer Bücherei (Band 374) Frankfurt am Main und Hamburg 1961

C. für die innere Entwicklung Augustins und seine Philosophie:

M. Tullius Cicero, Opera omnia edidit Io. Casp. Orellius, Turici, Typis Orellii, Fueslini et sociorum MDCCCXXVIII

O. Plasberg, De M. Tullii Ciceronis Hortensio dialogo, Göttinger gelehrter Anzeiger, Berlin 1892

Theodor Gangauf, Metaphysische Psychologie des heiligen Augustin, Verlag Karl Kollmann, Augsburg 1852

Karl Holl, Augustins innere Entwicklung, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Band III,3, Verlag J.C.B. Mohr, Tübingen 1928

Wilhelm Kamlah, Christentum und Selbstbehauptung, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt 1940

D. Jens Nørregaard, Augustins Bekehrung, Verlag J.C.B. Mohr, Tübingen 1923

Dr. J. Storz, Die Philosophie des heiligen Augustin, Herdersche Verlagsbuchhandlung, Freiburg/Breisgau 1882

Max Zepf, Augustins Confessiones, Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte Band 9, Verlag J.C.B. Mohr, Tübingen 1926

D. als Nachschlagewerke:

Dr. Wilhelm Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte Band I, Verlag J.C.B. Mohr, Tübingen 1902

Dr. Karl Praechter, Die Philosophie des Altertums, Verlag E.S. Mittler & Sohn, Berlin 1926

Martin Schanz, Geschichte der römischen Literatur Band IV,2, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1920

Ich versichere, dass ich diese Arbeit selbständig angefertigt und andere als die genannten Hilfsmittel nicht benutzt habe.

Flensburg, den 1. November 1965

gez. Peter Godzik